PROGRAMM

des

Königlichen kath. Gymnasiums
zu Sigmaringen

für das

als Jahreskursus geltende Sommersemester 1884

und das

Schuljahr 1884—85.

Inhalt.

Sigmaringen, 1885.
M. LIEHNER'sche Hofbuchdruckerei.

1885. Progr. Nro. 415.



Uber ein Fragment aus dem Kommentar des Porphyrius zu Platos Timäus.

2. Teil.

Der zweite Abschnitt des Bruchstückes (119 f. 120 a.) sucht aus Platos Schriften den Beweis zu liefern, dass Alles auf Einen Anfang zurückzuführen sei. Zu diesem Zwecke werden mehrere Stellen angeführt, welche die Ansicht des Porphyrius stützen sollen, zuerst eine Stelle aus dem Staat. Diese findet sich 6. 506. b. ff. Sokrates wird gefragt, ob die Einsicht das Gute sei, oder die Lust, oder etwas Anderes ausser diesen. Es ist unrecht über etwas zu reden als Wissender, wovon man nichts weiss, sondern man muss darüber als Meinender reden. Die Meinungen ohne Wissenschaft sind schimpflich, die besten sind blind. Wie gern nun auch Sokrates den Begriff des Guten seinen Hörern klar machen möchte, so ist es ihm nicht möglich, und desshalb will er diese Erörterung einstweilen bei seite lassen. Sagen aber will er, wer als der Sohn des Guten erscheint und ihm am ähnlichsten ist. Es giebt viele schöne und viele gute Gegenstände, und die einzelnen Dinge haben alle diese Eigenschaft. Anderseits giebt es aber auch ein Schönes und Gutes an und für sich, und so ist überhaupt nach dem Begriff (Idee) als Einheit anzusetzen alles das, was als Vielheit erscheint. Die erstern Gegenstände kann man sinnlich wahrnehmen, nicht geistig, die Ideeen umgekehrt kann man nur geistig wahrnehmen, nicht sinnlich. Das Gesehene sehen wir durch den Gesichtssinn, das Hörbare hören wir durch das Gehör, u. s. w. Für das Hören und Gehörtwerden ist nun nichts nötig als Gehör und Ton, ebenso ist für die übrigen Sinneswahrnehmungen nur ein Zweifaches nötig, das Wahrzunehmende und das Wahrnehmende. Für den Gesichtssinn und das zu Sehende ist noch ein Drittes nötig, das Licht. Wen nun von den Göttern kann man anführen als Herrn über dieses (*ἔχεις αἰτιάσασθαι τούτου κύριον*), dessen Licht uns das Sehvermögen gewährt, damit man möglichst gut sehe, und das Gesehene gesehen werde? Das ist der Helios. Der Gesichtssinn hat seine Anlage in Bezug auf diesen Gott. Nicht aber ist der Gesichtssinn Sonne, weder er selbst, noch das Organ, dem er innewohnt, das Auge. Aber es ist das sonnenartigste der Sinnesorgane (*ἡλιοειδέστατον*). Seine Fähigkeit hat das Auge als eine von der Sonne verwaltete (*ταμιευομένην*), gleichsam ihm zufliessende. Auch wird die Sonne, wenn sie auch nicht selbst Sehkraft ist, sondern Ursache derselben, von eben dieser gesehen. Die Sonne ist nun ein Nachkomme (*ἔκγονος* Porph. *ἔγγονος*) des Guten, den dieses sich gleichartig erzeugte, und zwar diesen als das in der sichtbaren Welt in Bezug auf das Sehvermögen und auf Sichtbares, was es selbst in der

idealen Sphäre (*ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ*) in Bezug auf das Denkende und Gedachte ist. Wenn jemand seine Augen nicht auf das wendet, dessen Oberflächen das Licht des Tages bescheint, sondern die Schimmer der Nacht, so sind die Augen blöde und ähnlich den blinden, gleich als wenn sie keine reine Wahrnehmung besässen. Wenn man aber den Blick auf Gegenstände wendet, deren Oberfläche die Sonne bescheint, so sehen die Augen genau, und es zeigt sich, dass eben diesen Augen Sehkraft innewohnt. So verhält es sich mit der Seele. Wenn sie sich dem zuwendet, worauf Wahrheit und das Wesen herabscheinen, dann bemerkt und erkennt sie dieses, und es ist klar, dass sie Geist besitzt. Wenn sie sich dem zuwendet, was mit Dunkel vermischt ist, dem Werdenden und Vergehenden, dann mutmasst sie und ist stumpf, indem sie die Meinungen wechselt, und scheint hinwiederum keinen Geist zu haben. Das nun, was die Wahrheit gewährt dem Erkennbaren und dem Erkennenden die Fähigkeit giebt, das ist die Idee des Guten. Als Ursache aber der Erkenntnis und der Wahrheit, die beide etwas Treffliches sind, ist sie etwas Anderes und zwar noch Trefflicheres als diese. Sowie Sehkraft und Licht sonnenartig, so sind Einsicht und Wahrheit gutartig (*ἀγαθοειδῆ*) aber nicht gut, sondern die Stellung des Guten ist noch höher anzusetzen. Die Sonne gewährt aber dem Sichtbaren nicht nur die Möglichkeit gesehen zu werden, sondern auch das Entstehen, Gedeihen, die Nahrung, obgleich sie selbst nicht Entstehen ist. So haben die erkennbaren Gegenstände nicht allein das Erkanntwerden von dem Guten, sondern es kommt ihnen auch die Existenz und das Wesen von jenem zu, obgleich das Gute nicht Sein ist, sondern noch über dem Sein steht an Würde und Macht. (509. b.) So Plato. — „Den Hervorbringer und Vater dieses All zu finden, ist schwer, und, hat man ihn gefunden, ihn allen zu erklären, unmöglich", sagt Sokrates bei Plato Timäus 28. c. Es ist unmöglich die Idee des Guten in ihrer Einheit zu erfassen, deshalb müssen wir uns an einzelne Begriffsbestimmungen derselben halten, deren Philebus 65. a. hauptsächlich drei angegeben werden: Schönheit, Ebenmass, Wahrheit. So ist es auch in der oben angegebenen Stelle dem Plato nicht möglich, den Begriff des höchsten Gutes festzustellen, doch versucht er in einem consequent durchgeführten Gleichnis den Einfluss dieser höchsten Idee auf die menschliche Erkenntnis, sowie auf das Vorhandensein des Intellegiblen klar zu machen.*) Auf der einen Seite, sagt er, ist der Helios Sohn des Guten; er bewirkt, dass das Auge mit seinem Sehvermögen die sichtbaren Gegenstände sieht, er selbst aber ist von dem Sehvermögen verschieden, wenn er auch selbst gesehen wird. Er ist aber auch Ursache der Existenz der sichtbaren Dinge, oder

*) Unwillkürlich wird man dabei an eine Stelle im Anfang von Göthes Farbenlehre erinnert. Plato sagt vom Auge, dass es das sonnenartigste von allen Sinnesorganen sei, und fährt dann fort: καὶ τὴν δύναμιν, ἣν ἔχει, ἐκ τούτου (τοῦ ἡλίου) ταμιευομένην ὥσπερ ἐπίῤῥυτον κέκτηται. Göthe sagt a. a. O.: „Das Auge hat sein Dasein dem Lichte zu verdanken. Aus gleichgültigen tierischen Hülfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seines Gleichen werde; und so bildet sich das Auge am Lichte für das Licht, damit das innere Licht dem äussern entgegentrete. Dann fügt er die Worte eines alten Mystikers hinzu:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?

vielmehr ihres Entstehens, obgleich er nicht zu dem Entstehenden gehört, — d. h. zu dem, was periodisch entsteht und wieder vergeht, — er steht also sowohl über dem Sehvermögen als auch über dem Werden. Auf der andern Seite bewirkt das Gute, dass das Denkvermögen die denkbaren Gegenstände (Ideeen) erkennt und versteht, es ist aber selbst von der Einsicht und Erkenntnis verschieden, wenn es auch selbst Gegenstand der Erkenntnis ist. Es ist aber auch Ursache der Existenz der Ideeen oder des Seienden, obgleich es nicht zu dem Seienden gehört. Es steht also sowohl über der Einsicht und dem Denken, als auch über dem wahrhaft Seienden, den Ideeen.

Dass Plato dem Guten das Sein überhaupt nicht absprechen will, ist an und für sich klar, anderseits aus den angeführten Stellen selbst ersichtlich; er sagt ja auch nicht, dass es unter dem Sein steht, sondern über demselben. Das Sein wohnt schon den einzelnen Ideeen bei, doch wohnt den letztern, indem dieselben sich von einander unterscheiden, durch ihre Beschränktheit ein Nichtsein bei, also eine Unvollkommenheit, welche man der höchsten Idee nicht beilegen darf. Es ist aber nur der menschlichen Beschränktheit zuzuschreiben, dass sie es nicht vermag, die höchste Idee in ihrer Einheit zu erfassen, und dass selbst Plato genötigt ist, dieselbe uns in drei Merkmale zerlegt schauen zu lassen, die sich in dem Begriff derselben finden. Es ist dies ganz der Lehre des Plato gemäss. Der denkende Mensch kommt von der Unendlichkeit der sinnlichen Vorstellungen zu einer bestimmten Zahl von Ideeen. Wie aber die Zahl die Mitte bildet zwischen dem Unendlichen und der Einheit, so bildet die Erkenntnis der einzelnen Ideeen erst die Mitte zwischen den sinnlichen Wahrnehmungen und der Erkenntnis der Ideeen in ihrer Vereinigung mit Ausschluss dessen, was an den einzelnen nichtseiend und unvollkommen ist. Es ist klar, dass diese Höhe der Philosophie nur der Zielpunkt des Strebens ist, der aber in Wirklichkeit von Niemanden erreicht wird. Wie in andern Fällen, wenn eine Lehre begrifflich nicht klar gemacht werden kann, so wird auch hier die Lehre vom höchsten Gut durch das Gleichnis veranschaulicht, mehr der poetischen Natur der Griechen gemäss als philosophisch; denn gerade die Gleichnisse sind es, die dem Mysticismus den Eingang in die Philosophie verschafft haben, indem man zu wissen glaubte und doch nicht wusste. Porphyrius macht von dem Gleichnis eine Anwendung, an die Plato nicht im geringsten gedacht hat, indem er den Stammbaum aufstellt: das Gute, die Sonne, das Sichtbare. Die Sonne, welche im Kosmos eine so hervorragende Rolle spielt, ist ein Nachkomme des Guten, sowie die andern sichtbaren Dinge, von denen es Ideeen giebt, aber doch nur hinsichtlich der Idee, nicht hinsichtlich der Materie, von welcher in der Stelle nirgendwo die Rede ist. Der Helios gehört zu den geschaffenen Göttern, denen der Demiurg Tim. 41. a. aufträgt, die drei Arten der noch unerschaffenen sterblichen Wesen hervorzubringen.

Die zweite Stelle findet sich in den Platonischen Briefen 2. 312. e. Da diese

Briefe, und besonders der zweite, unzweifelhaft unächt sind, so ist es unnötig, diese Stelle weiter zu untersuchen.

Drittens beruft sich Porphyrius auf eine Stelle aus dem Philebus des Plato. Dort handelt Plato, sich anlehnend an die Lehre der Pythagoreer, besonders des Philolaos, über die Principien des All. Er stellt daselbst deren vier auf: die Grenze, das Unbegrenzte, das aus beiden Gemischte und das Ursächliche. Es sind dies dieselben vier Principien, die er später im Timäus, als Vorbild, Materie, Kosmos und Schöpfer bezeichnet hat. Die Grenze ist für das Einzelne sowie für die Gesammtheit dasjenige, welches die Form und die Bestimmtheit giebt, welche es ermöglicht, von den Dingen eine Wissenschaft zu haben, das Unbestimmte ist das in der Erscheinungswelt in Bezug auf Quantität uud Qualität Unerkennbare, das sich sowohl dem Denken, als der Sinneswahrnehmung entzieht, das aus beiden Gemischte ist die Welt der sinnlichen Erscheinungen, die man empirisch ergründen kann. Das Ursächliche ist das höchste Gut selbst. Von 29. bis 30. a. wird nämlich die Lehre vorgetragen, dass der Mensch im kleinen dasselbe sei, was die Welt im grossen ist, von 61. c. bis 64. b. sind die Bestandteile angegeben, welche in ihrer Gesammtheit das höchste im menschlichen Leben zu erreichende Gut bilden, und nachdem 64. b. von dieser Mischung gesagt worden ist, dass sie dem Redner erschiene wie ein körperloser Kosmos, bestimmt, eine schöne Herrschaft über einen beseelten Körper zu führen, da glaubt er zu stehen *ἐπί τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ ἤδη προθύροις καὶ τῆς οἰκήσεως τῆς τοῦ τοιούτου.**) Dass aber Gott auch Ursache des Unbestimmten, Irrationellen von Plato genannt worden sei, darf man doch nicht mit Porphyrius behaupten. Sokrates sagt an der Stelle, auf welche Porphyrius hinweist: (Phileb. 23. c. d.) Alles, was jetzt in dem All besteht, wollen wir in zwei oder vielmehr drei Teile zerlegen. Gott, sagten wir irgendwo (16. c.), zeige das Seiende teils als unbegrenzt, teils zeige er die Grenze. Ausser diesen beiden Arten (der Grenze und dem Unbegrenzten) giebt es nun noch eine dritte, die aus beiden gemischt ist. Auch braucht man noch ein Viertes, die Ursache der Mischung der beiden Ersten mit einander. Es ist klar, dass hier Plato keine Weltschöpfung darstellen will, sondern, dass er von dem Walten des Guten, der Gottheit in der bestehenden Welt redet. Doch stellen wir uns auch auf den Standpunkt des Porphyrius und lassen wir Plato überhaupt keinen Anfang der Weltbildung annehmen, sondern die ganze Auseinandersetzung im Timäus von der Weltregierung handeln, so ist es doch nicht richtig, nach der bez. Stelle Gott als das Eine hinzustellen, das als Ursache dieser beiden Anfänge selbst vorher vorhanden ist, da Sokrates

*) Wir finden hier dieselbe Lehre, wie sie an den angeführten Stellen im Staat und im Timäus vorgetragen wird: die menschliche Vernunft reicht nur bis zu gewissen Jdeeen, das was über dem Sein liegt, das was die Gesammtideeen zur Einheit verbindet, ist dem menschlichen Verstande verschlossen. Doch bringt Plato auch hier den Geist und das Denken an einigen Stellen in einen engern Zusammenhang mit dem Guten, dem Ursächlichen: 28. c. sagt Sokrates, dass die Weisen alle darin übereinstimmen, der Geist sei für uns König des Himmels und der Erde, und vielleicht hätten sie recht, 30. d. a. E. dass der Geist zu der Gattung dessen gehöre, was man das Ursächliche von allem genannt habe, (vergl. 31. a. der Geist ist mit der Ursache verwandt und ziemlich von derselben Gattung).

nur eine Ursache der Zusammenmischung der beiden Elemente verlangt. Auch wäre es wohl nicht logisch, wollte Plato sagen, dass sowohl die Grenze als auch das Unbegrenzte unter den Begriff der Gottheit zu stellen sei, indem das Gute stets auf Begrenzung bedacht ist, der Ursprung des Unbestimmten also von ihm auszuschliessen ist.

Endlich beruft sich Porphyrius auf den Sophisten des Plato (von 244. b. an). Nachdem dieser die Meinungen der Archelaos, Herakleitos, Empedokles u. a. Philosophen widerlegt hat, dass das Seiende zweifach sei, wendet er sich gegen die Eleaten, besonders gegen Parmenides, der behauptet hatte, es gäbe nur ein einziges, unveränderliches und unbewegliches Sein, in welchem es kein Nahes und kein Fernes, überhaupt keine räumliche Trennung gebe. Er beweist nun den Eleaten, dass sie dann zwei Namen annehmen, während sie durchaus nur Einen Begriff hinstellen, was lächerlich ist. Auch, wenn das Prädikat, welches die Eleaten dem Sein beilegen, bloss ein Name ist, so unterscheiden dieselben doch schon eine Zweiheit, die Sache und den Namen, was wiederum ihre erste Meinung aufhebt. Nimmt man endlich an, dass der Name und die Sache identisch seien, so hat man entweder den Namen von Nichts oder den Namen eines Namens. Nachdem er nun im Folgenden noch gezeigt hat, dass das Seiende als abstrakte Einheit, die keine Teile hat, nicht seiend sein würde, schliesst er diese Erörterung 245. e. mit den Worten: Und demnach wird es sich zeigen, dass jede Behauptung unzählige andere unbesiegbare Schwierigkeiten für den hat, der sagt, dass das Seiende entweder zwei oder bloss eines sei. Nicht von dem höchsten Princip, dem Princip des Guten, redet hier Plato, denn die Eleaten hatten die Welt der Erscheinungen erklären wollen, hatten aber im Widerstreit mit den Naturphilosophen dieselbe verworfen und dafür das starre Sein hingestellt. In der Sinneswelt kommt aber nicht jenes Ueberwesentliche, sondern es kommt das Sein, es kommen die Ideeen zur Erscheinung, und diese sind die Einheiten, welche Plato dem ungeteilten Eins der Eleaten gegenüberstellt. Daher hat auch hier Porphyrius den Sinn der Stelle nicht richtig wiedergegeben. Wenn er anstatt des Satzes des Parmenides: *ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ εἶναι,* das neuplatonische Eine hinstellt, so würde auch dieses für die Dialektik ebensowenig brauchbar gewesen sein, wie die starre Einheit der Eleaten. Aber, wie schon gesagt, Plato und Porphyrius denken hier an ganz verschiedene Sphären: dieser an das überwesentliche Eine, das jenseit der intellegiblen Sphäre liegt, Plato an die Welt der Erscheinungen und ihre Vorbilder, die Ideeen. Dies erkennt man noch deutlicher, wenn man die ähnliche Stelle aus dem Parmenides 137. c. ff. hinzunimmt, wo umgekehrt untersucht wird, ob Eines sei. Das Resultat dieser Untersuchung ist, dass, wenn man das Eine ganz abstrakt nimmt, dasselbe dann des Seins entbehre und nicht nur nicht Gegenstand der Erkenntnis, sondern überhaupt keiner menschlichen Thätigkeit sein könne. Gerade das, was Porphyrius beweisen will, wird von Plato bestritten.

Aus dem bisher Gesagten ist zu ersehen, dass Porphyrius die Stellen aus den platonischen Werken nicht nach dem Sinne ihres Urhebers gedeutet, sondern dieselben zu Beweisen benutzt hat, an welche Plato an diesen Stellen nicht gedacht hat. Es ist um so auffallender, als manches in der Lehre des Plato lag, sei es in seinen

Werken, sei es in den Überlieferungen anderer Schriftsteller, besonders des Aristoteles, was sich eher in der Richtung der neuplatonischen Doktrin deuten liess. Wie Porphyrius in dem Bruchstück vollständig die Lehren des Neuplatonismus und die Gedanken seines Lehrers Plotin wiedergegeben, lässt sich am besten aus den beiden letzten Teilen des Fragmentes ersehen.

Was zunächst die Stelle 120. a—c. anbetrifft, so scheint diese sich nicht in der vorhandenen Form im Commentar des Porphyrius gefunden zu haben, indem die Ausführung der im ersten Satze angekündigten Absicht nicht entspricht. Es ist möglich, dass Proklus aus verschiedenen Stellen, was ihm gut schien, entnommen und so zusammengestellt hat, wie wir es noch besitzen. Proklus kündigt an, dass in diesem Abschnitt Porphyrius gezeigt habe, dass die Überlieferungen der Dichter mit der Lehre des Plato nicht übereinstimmen, da diese die Ideeen vom Geiste getrennt einführten. Diese Erörterung ist aber nicht der Inhalt der folgenden Sätze, sondern es schliesst sich nach wenigen Worten über den Gegenstand die neuplatonische Lehre von der Teilnahmlosigkeit des ersten Gottes an der Weltbildung an, dann ein Satz gegen die Lehre des Plutarch von der Seele der Materie, dann wieder ein Satz gegen Plutarch und Attikus bezüglich der Weltschöpfung in der Zeit, endlich eine Erklärung der platonischen Hypothese von der Unordnung, die ohne Gottes Thätigkeit in der Welt vorhanden sein würde, nebst einer Verteidigung Platos gegen einen Vorwurf des Aristoteles. Freilich kommen Wiederholungen in den Commentaren häufig vor, oft brechen auch die Untersuchungen ab, und der Verfasser geht zu einem anderu Gegenstand über; doch ist das an unserer Stelle auffallend, da in den andern sog. Kapiteln wirklich der an die Spitze gestellte Satz durchgeführt wird.*)

Wie im Programm des hiesigen Gymnasiums Ostern 1884 nachgewiesen ist, hatte Attikus und auch Plutarch die Trennung der Ideeen vom Weltschöpfer ausgesprochen; nur bei der Schöpfung der einzelnen Dinge tritt der Demiurg mit den Ideeen in Verbindung. Porphyrius behauptet dagegen, dass der Geist, sich selbst zugewandt, alle Ideeen schaue. Es ist ja bekannt, wie seit den ältesten Zeiten der griechischen Philosophie die Philosophen an die Dichter anknüpfen, und wie oft man versucht hat, selbst dort Allegorieen zu finden, wo die Dichter keineswegs daran gedacht haben. Ein besonderes Ansehen genossen die theologischen Dichtungen, mit denen auch die Neuplatoniker stets im Zusammenhange zu bleiben suchten. Da diese nun die einzelnen Gottheiten in ihrer Wirksamkeit schilderten, so entnahmen Attikus und die Gleiches lehrenden Philosophen daraus den Beweis, dass auch das religiöse Bewusstsein der Griechen die gesonderte Existenz der einzelnen in der Welt wirksamen Ideeen angenommen habe, als deren Personifikation die betreffenden Götter erschienen. Die letztere

*) Eine Einheit in der Erörterung lässt sich vielleicht wahrnehmen, wenn man nicht zu viel Gewicht auf die Behauptung des Proklus legt, dass Porphyrius sich hier gegen die poetische Anschauung gewandt habe. Er stellt dann in diesem Teile die neuplatonische Lehre von der Einheit und Abstufung der überkosmischen Mächte dar und wendet sich an einer Stelle gegen die gegnerischen Phylosophen, besonders gegen Attikus, die die dichterischen Überlieferungen als Beweis für ihre Ansichten angeführt hatten.

Ansicht hatte schon Aristoteles. Vergl. Met. 2. 4. p. 1000 a. 9 ff. *Οἱ μὲν οὖν περὶ Ἡσίοδον καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι μόνον ἐφρόντισαν τοῦ πιθανοῦ τοῦ πρός αὐτοὺς, ἡμῶν δὲ ὠλιγώρησαν. θ ε ο ὺ ς γ ὰ ρ π ο ι ο ῦ ν τ ε ς τ ὰ ς ἀ ρ χ ὰ ς κ α ὶ ἐ κ θ ε ῶ ν γ ε γ ο ν έ ν α ι, τὰ μὴ γευσάμενα τοῦ νέκταρος καὶ τῆς ἀμβροσίας θνητὰ γενέσθαι φασίν, δῆλον ὡς ταῦτα τὰ ὀνόματα γνώριμα λέγοντες αὐτοῖς.* Vergl. 11. 8. p. 1074 b. 1. ff. Porphyrius selbst erklärt mehrere Gottheiten der Griechen symbolisch. So erklärte er nach Proklus 45. c. zu Plato Tim. 23. e. den Hephästus als den *νοῦς τεχνικός*, die Gea als die *σεληνιακὴ σφαῖρα*. Besonders aber ist zu vergleichen Proklus 51. b. f. zu Tim. 24. d. Dort nennt Plato die Athene krieg- und weisheitliebend (*φιλοπόλεμος καὶ φιλόσοφος*); hier erklärt Proklus, dass Plato eine genaue Meinung über das Wesen dieser Gottheit gelehrt habe, indem er die Angaben der Theologen zu klarem Ausdruk gebracht habe (*τὰς τῶν θεολόγων ἐνδείξεις ἐκφήνας*.) Er führt dann eine Erklärung des Porphyrius an, welcher die Athene zur Mondgöttin macht und von dort die Seelen herabsteigen lässt, welche die Eigenschaften des Mutes und der Sanftmut besitzen — *τό τε θυμοειδὲς (φιλοπόλεμον) ἅμα καὶ τὸ πρᾶον (φιλόσοφον)* — sowie des Jamblichus, die uns hier weiter nicht beschäftigen soll, und versucht dann die Meinungen dieser beiden Männer zu erklären, sowie die des Plato, dessen Meinung in vollstem Einklang stehe mit den Theologen. Er erklärt nun die Athene so, indem er sagt, dass in dem Vater und Schöpfer des All viele Ordnungen einzelner Götter — *ἑνιαίων θεῶν* — sich zeigen, dass aber auch diese reine und unbewältigte Gottheit der ersten denkenden Einheiten in ihm eine einzige sei, und dass nach dieser der Demiurg selbst unbewegt und unverwandt bleibe, als auch alles von ihm Ausgehende Anteil habe an der unerbittlichen Macht, gemäss der er einerseits alles denkt, (*φιλοπόλεμος*) anderseits getrennt ist, herausgenommen aus der Summe des Seienden (*φιλόσοφος*). Auch 119. b. sagt Proklus, dass Plato Tim. 30. a. die Theologen nachahme, indem er vor der Weltbildung das Mass- und Ordnungslose annehme. Das theologische Verfahren der Ersteren erklärt er nun, indem er sagt, dass diese die Anführer der Körper selbst (die Giganten) den Olympiern entgegen stellen, Plato aber in philosophischer Weise von den Göttern die Ordnung auf das Geordnete überleite. Dass Porphyrius überhaupt dieselbe Meinung über die Bedeutung der Götter und ihr Verhältnis zum höchsten Gotte gehabt habe, wie die oben von Proklus angeführte, beweist unter anderm auch die Aufnahme des Bruchstückes orphischer Theologie in seine Schrift „Über die Götterbilder“ (Stob. ecl. 1. 3. 23. Vergl. Euseb. Präp. ev. 3. 9. a. A. 3. 7; 3. 11.) Der Unterschied zwischen Porphyrius und Proklus besteht darin, dass Letzterer die Darstellung der Theologen mit Plato und der Philosophie in Übereinstimmung zu bringen sucht, während Porphyrius, wohl in folge des Kampfes gegen die genannten Philosophen, die Vereinzelung der Ideeen durch die Dichter angreift.

Die Dichter, sagt Porphyrius, führen die Ideeen schwach in puppenartigen Abbildern, für sich bestehend und getrennt vom Geiste ein. (Vergl. die oben angeführte Stelle Euseb. praep. ev. 3. 7. 1.) Auch an einer andern Stelle spricht Porphyrius den Dichtern, namentlich dem Homer, die Fähigkeit ab, philosophische Erkenntnis zu verbreiten. Tim. 19. sagt Plato, dass er weder die früheren, noch die zeitgenössischen

Dichter für fähig halte, die Wirksamkeit seines Staates darzustellen, indem es jedem klar sei, dass die Schaar der Nachahmer die Verhältnisse, worin sie erzogen worden, leicht und gut nachahme, dass es aber schwer sei, das, was über den Bildungskreis eines Jeden hinausgehe, in Thaten ordentlich nachzuahmen, noch schwerer in Darstellungen. Nach dreitägiger, mühevoller Erörterung war, wie Porphyrius erzählt, Origenes, der Mitschüler des Plotin, zu dem Ergebnis gekommen, dass auf Homer das Urteil des Sokrates nicht passe, sondern dass seine Nachahmung in Bezug auf sittliche Thaten genügend sei. Gegenüber dieser Ansicht erwidert Porphyrins (Prokl. 20. d.) *ὅτι μέγεθος μὲν πάθεσι περιθεῖναι καὶ ὕψος Ὅμηρος ἱκανὸς καὶ εἰς ὄγκον ἐγεῖραι φανταστικὸν τὰς πράξεις. ἀπάθειαν δὲ νοερὰν καὶ ζωὴν φιλόσοφον ἐνεργοῦσαν οὐχ οἷον τε παραδοῦναι.* Vergl. 21. c. *προστίθησι δὲ ὁ Πορφύριος, ὅτι ὥσπερ τοῖς ζωγράφοις οὐ πάντα μιμητὰ, οἷον τὸ μεθημερινὸν φῶς, οὕτως οὐδὲ τοῖς ποιηταῖς ἡ ζωὴ τῆς ἀρίστης πολιτείας, ὑπεραίρουσα τὴν δύναμιν αὐτῶν.* Mit Recht macht hier Porphyrius einen Unterschied zwischen dem Aesthetischen und dem Philosophisch-Ethischen, und es ist ganz seiner sowie auch Platos Ansicht entsprechend, dass er dem Dichter die Fähigkeit abspricht, den Idealstaat des Letztern und überhaupt Materieen der Philosophie in seiner Weise zur Darstellung zu bringen.

Für seine Ansicht beruft sich Porphyrius auf eine Stelle aus den Gesetzen Platos (898. b.). Die Bewegung des Geistes lässt sich nur in einem Bilde erkennen. Die bewegten Gegenstände bewegen sich entweder in Einem Orte oder in mehreren; die Ersteren müssen sich immer um Einen Mittelpunkt bewegen, und diese Bewegung ist der Bewegung des Geistes am nächsten verwandt und ähnlich. Dann fährt der Athener fort: *τὸ κατὰ ταὐτὰ δή που καὶ ὡςαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὰ αὐτὰ καὶ πρὸς τὰ αὐτὰ καὶ ἕνα λόγον καὶ τάξιν μίαν ἄμφω κινεῖσθαι λέγοντες νοῦν τήν τε ἐν ἑνὶ φερομένην κίνησιν, σφαίρας ἐντόρνου ἀπεικασμένα φοραῖς, οὐκ ἄν ποτε φανεῖμεν φαῦλοι δημιουργοὶ λόγῳ καλῶν εἰκόνων.* Da nun die Seele der Welt dieselbe Bewegung hat, so muss man sie die beste Seele nennen. Plato spricht hier der Bewegung des Geistes, sowie der Weltseele die Beständigkeit und Unwandelbarkeit zu, sowie das Sichselbstgenugsein, das man freilich dem absprechen muss, der in seiner Wirksamkeit sich nach aussen wenden und dorther die Vorbilder und Ideeen nehmen muss.

Von 120. a. a. E. verlässt die Erörterung die Controverse gegen die Dichter und stellt den neuplatonischen Satz auf, dass nicht der erste Gott der Weltschöpfer sei; indem er über jeder intellegiblen Wesenheit stehe. Dieser Satz ist gegen Attikus gerichtet; (vergl. Prokl. 93. c.) Der folgende Satz richtet sich gegen die bekannte im Osterprogramm 1884 des hiesigen Gymnasiums besprochene Lehre des Plutarch. Gegenüber dessen Lehre von der vernunftlosen Seele der Materie stellt Porphyrius als Begründung der entgegengesetzten Ansicht den neuplatonischen Satz auf, dass jede Seele eine Schöpfung der Götter sei. Gegenüber der Behauptung des Plutarch und des Attikus, dass vor der Weltbildung wirklich ein chaotischer Zustand geherrscht habe, sucht er den Beweis des Gegenteils zu liefern, und zwar in der Form des bei ihm oft gebrauchten Dilemmas.

Wir finden in demselben einen ähnlichen Gedanken, wie in dem sechsten Beweise des ersten Abschnittes (119. e.). Dort wird gesagt, dass wirkliche Kräfte allein durch ihr Dasein wirksam sind, hier, dass jedes Gute, welches immer sei, auch immer schaffend sei. Da also Gott ewig und gut ist, so muss folgerichtig, wenn in Uebereinstimmung mit ihm an Stelle der Unordnung Ordnung treten soll, dies ewig geschehen. Wenn aber die Ordnung eintreten soll in Uebereinstimmung mit der Hyle, so ist das unerklärlich, da die Hyle ja das Princip des Bösen und der Unordnung ist. Hier verlassen nun die Gegner wirklich die von ihnen selbst aufgestellte Lehre, indem sie die Materie geeignet werden lassen, die schöpferischen Verhältnisse anzunehmen, trotz der bösen und ordnungslosen Seele. Diese Empfänglichkeit warte die Gottheit ab. In der That lässt sich diese Inconsequenz im System des Plutarch aus seinen Schriften nachweisen. In der Schrift über „Isis und Osiris" sagt er Kap. 8. im Hinblick auf Platos Gesetze 10. 896. e., dass nach Platos Meinung die Welt von wenigstens zwei Seelen bewegt werde, von welchen die eine Gutes, die andere das Gegenteil schaffe. Dann fährt er fort: er lässt auch noch eine dritte Natur in der Mitte übrig, die nicht seelenlos, noch vernunftlos, noch an sich selbst unbeweglich sei, wie einige glauben, sondern welche beiden Principien zur Verfügung liege, aber so, d a s s s i e i m m e r n a c h d e m B e s s e r n v e r l a n g e u n d e s z u e r r e i c h e n s u c h e. Plutarch stellt in diesem und den nächsten Kapiteln diese Meinung als von ihm angenommen dar und sucht sie mit der ägyptischen Theologie in Uebereinstimmung zu bringen. Nach dieser ist das Gute Osiris, das Böse Typhon, das dritte Princip Isis, die, wie im Osterprogramm 1884 des hiesigen Gymnasiums erklärt, von Plutarch als die Hyle nach ägyptischer Anschauung angesehen wurde. Von dieser Isis-Hyle sagt er Kap. 53., dass sie als von Natur mit ihm geboren, die Liebe zu dem Ersten und Vorzüglichsten von allem habe, welches mit dem Guten identisch ist, dass sie danach verlange und es zu erstreben suche, dass sie hingegen den Teil, der ihr aus dem Bösen zukomme, fliehe und zurückweise, indem sie zwar Raum und Materie für beides sei, immer aber von sich aus sich zum Bessern wende, und dass sie sich immer darbiete jenem, dass es in ihr erzeuge und säe Ausflüsse und Ähnlichkeiten, an welchen sie Gefallen findet, und sie freue sich, wenn sie mit diesen in das Werden übergegangenen Dingen erfüllt sei. Also hat die Materie hier nicht mehr eine ordnungslose, Böses wollende Seele, sondern das entgegengesetzte Verlangen. Auch kann man aus dem folgenden die Ansicht des Plutarch über die Dauer der Ordnung in der Welt ersehen. Wie diese bezüglich des Anfanges nicht ewig ist, so wird sie auch nicht ewig bestehen. Im Programm 1884 ist gezeigt worden, wie nach der Ansicht des Plutarch das Vorbild der Welt, der Körper des Osiris, nur so lange in seiner Ganzheit bestehe, als die Welt selbst, wenn auch die Seele des Gottes ewig ist. Hier sagt Plutarch, dass Typhon oft den Körper des Osiris zerreisse und vernichte (*ἀφανίζειν*). Die sinnlich wahrnehmbaren Bilder des Guten und die körperliche Natur bleiben nicht immer, sondern werden oft von der Unordnung und Verwirrung erfasst, welche nach der Vertreibung des Höheren gegen den Orus kämpft, den als Bild des gedachten Kosmos Isis sichtbar gebiert. Nach diesen Worten geht

die Ordnung in der Welt, wenn Typhon obsiegt — ob gänzlich, ob teilweise, ist nicht zu ersehen, — unter und macht dem Chaos platz. Hier kann man sehen, gegen welche Lehre Porphyrius ankämpft: Von Natur aus verlangt die Materie nach dem Guten und nach dem Bösen, doch mehr nach dem Ersteren. Zuweilen treten nun Perioden ein, wo das Böse die grössere Macht hat, und Typhon herrscht; dann ist die Seele vernunftlos und nicht geeignet, die Ideeen aufzunehmen, oft aber ist wieder die Macht des Bösen nicht so stark, und die Zeit ist gekommen, wo Gott der Materie die Ideeen, der Welt die Vernunft zuführt. Plutarch hat sich diese Vorstellung analog der schwankenden Stimmung der menschlichen Seele gebildet, die bald mehr zum Guten, bald zum Bösen geneigt ist, so dass in jenem Falle ein Rater zum Guten, in diesem ein Rater zum Bösen eine geneigtere Aufnahme findet. Dies lässt sich natürlich auf ein Princip des Bösen nicht anwenden, und mit Recht sagt daher Porphyrius, dass es in diesem Falle nicht nötig gewesen wäre, das Böse zu beseitigen, indem es nicht mehr vorhanden war; denn nimmt man dem Princip des Bösen den absoluten Willen des Bösen, so ist es kein Princip der Bösen mehr.*) Wenn also weder die Hyle an der Unordnung schuld ist, noch auch natürlich die Gottheit, so meint Porphyrius, dass die Welt notwendiger Weise stets regiert werde, und der Schöpfer stets die regel- und ordnungslose Natur ordne.

Von selbst ergiebt sich nun aber die Frage: Wenn es niemals diese Unordnung gab, weshalb stellte denn Plato die Hypothese auf? **) Hier spricht denn nun Porphyrius die Ansicht aus, die auch Proklus teilt (vergl. Prokl. 117. e.), dass man eine zweifache Thätigkeit Gottes anzunehmen habe, die Schöpfung des Körperlichen und die Organisation dieser Körperwelt; beide Thätigkeiten aber sind ewig, und die ganze Auseinandersetzung des Plato im Timäus bezieht sich nur auf die Weltregierung von seiten Gottes.

Bekanntlich besteht hinsichtlich der ersten Philosophie ein Widerspruch zwischen der Lehre des Plato und des Aristoteles, und im folgenden sucht Porphyrius den erstern gegen einen Vorwurf des letztern zu verteidigen. Dieser Vorwurf findet sich Met. 13. 2. p. 1089. Aristoteles stellt an dieser Stelle Untersuchungen über die Pythagoreisch-Platonische Zahlen-Ideeenlehre an. Zu seiner Lehre von den Ideeen war Plato durch die Bekanntschaft mit der Pythagoreischen und Eleatischen Lehre gekommen. Aristoteles sagt, Parmenides habe es sich leicht gemacht, indem er lehrte, von einem Nichtseienden dürfte man überhaupt nicht reden. Doch sei es unmöglich, das Seiende als Eins im Sinne der Eleaten anzunehmen, da es in vielfacher Weise sei, und wenn man von einem Sein rede, so rede man von seinem Wesen, von seiner Quantität, Qualität, und müsse ihm auch noch die (sieben) andern Kategorieen beilegen. Es sei aber unmög-

---

*) Statt der Worte τεταγμένη τῆς ἀταξίας vermutet Schneider τεταγμένης τ. ἀ.; einfacher wäre τεταγμένη ἐκ τῆς ἀταξίας vergl. oben Prokl. 120. b. a. A.

**) Im folgenden ist entweder mit der Baseler Ausgabe ἢ zu schreiben oder nach ἀτάκτως; zu setzen.

lich, dass Ein Princip von allem diesem die Ursache sei.*) Wenn man aber das Sein in vielfacher Weise annehme, so müsse man auch das Nichtsein in ebenso vielfacher Weise annehmen. Dann stellt er die Frage auf: Wie beschaffen ist denn nun das Sein und das Nichtsein, aus dem die Vielheit besteht? und fährt dann fort: *βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος καὶ ταύτην τὴν φύσιν λέγειν τὸ οὐκ ὄν, ἐξ οὗ καὶ τοῦ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα· διὸ καὶ ἐλέγετο, ὅτι δεῖ ψεῦδός τι ὑποθέσθαι, ὥσπερ καὶ οἱ γεωμέτραι τὸ ποδιαίαν εἶναι τὴν μὴ ποδιαίαν· ἀδύνατον δὲ ταῦτ' οὕτως ἔχειν· οὔτε γὰρ οἱ γεωμέτραι ψεῦδος οὐδὲν ὑποτίθενται, οὐ γὰρ ἐν τῷ συλλογισμῷ ἡ πρότασις, οὔτε ἐκ τοῦ οὕτω μὴ ὄντος τὰ ὄντα γίγνεται οὐδὲ φθείρεται. ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ μὲν κατὰ τὰς πτώσεις μὴ ὂν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις λέγεται, παρὰ τοῦτο δὲ τὸ ὡς ψεῦδος λέγεται τὸ μὴ ὂν καὶ τὸ κατὰ δύναμιν, ἐκ τούτου ἡ γένεσίς ἐστιν, ἐκ τοῦ μὴ ἀνθρώπου, δυνάμει δὲ ἀνθρώπου ἄνθρωπος, καὶ ἐκ τοῦ μὴ λευκοῦ, δυνάμει δέ λευκοῦ λευκὸν, ὁμοίως ἐάν τε ἕν τι γίγνηται, ἐάν τε πολλά.* Porphyrius setzt hier das *οὐκ ὄν*, welches als falsche Hypothese bei der Erklärung der Welt angenommen zu haben Aristoteles den Plato beschuldigt, und das *ἄκοσμον* als gleichbedeutend an und sagt, jener behaupte, dass das, in bezug worauf die Voraussetzungen angenommen seien, unvereinbar mit einander sei, so dass sich aus den Voraussetzungen kein Schlussurteil bilden lasse. Aristoteles vergleicht mit Vorliebe die Gründe des Seins mit den Formen des Schlusses; die Prämissen sind die Hyle des Schlusses, der Schlusssatz ist das *τέλος*, wegen dessen die Prämissen angenommen werden, die zu stande gekommene *πρώτη οὐσία*. (Vergl. Met. 4. 2. p. 1013. b. 20. *καὶ αἱ ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος, ὡς τὸ ἐξ οὗ αἰτιά ἐστιν.*) In ähnlicher Weise ist bei Begriffsbestimmungen die Gattung die Hyle des Begriffes, der Artunterschied das *εἶδος* (vergl. Met. 6. 12. p. 1037. b. 8. ff. 7. 6. p. 1045. a. 23. ff.). In der oben angeführten Stelle lässt Aristoteles den Plato die Ansicht aufstellen, die Vielheit der gewordenen Dinge entstehe aus dem Sein und dem absoluten Nichtsein, während er selbst das *δυνάμει ὂν* als Hyle dem *ἐνεργείᾳ ὂν* als Wirklichkeit gegenüberstellt. Dass Plato das Subjekt zu *βούλεται* ist, ist an sich klar, zum Überfluss bezeugt es auch der Scholiast. Vergl. über diese Ansicht des Aristoteles Phys. 1. 8. Met. 11. 2. p. 1069. b. 7. ff. Am klarsten entwickelt Aristoteles seine entgegengetzte Ansicht Phys. 1. 9. p. 192. a. 16. ff. Wenn es etwas Göttliches und Gutes und Begehrenswertes giebt, so behaupten wir, dass das eine (*τὸ κακοποιόν*) diesem entgegen gesetzt sei, das andere aber (die Hyle) gemäss der ihm eigentümlichen Natur dasselbe begehre und nach ihm strebe. Das *εἶδος* kann nicht nach sich selber streben, weil es dazu kein Bedürfniss hat, das Gegenteil nicht, weil die Gegenteile (*εἶδος* und *ὕλη* nach Auffassung der gegnerischen Philosophen) einander aufheben. Die Hyle ist das Nichtsein nicht an und für sich, sondern nur als Accidenz, sie entsteht und vergeht nur in gewisser Weise, es wird durch das *εἶδος* nur

---

*) Vergl. Phys. 1. 3. p. 186. a. 7. καὶ γὰρ ψεύδη λαμβάνουσι (Melissus und Parmenides) καὶ ἀσυλλόγιστοί εἰσιν αὐτῶν οἱ λόγοι a. 22. καὶ πρὸς Παρμενίδην δὲ ὁ αὐτὸς τρόπος τῶν λόγων καὶ εἴ τινες ἄλλοι εἰσὶν ἴδιοι. καὶ ἡ λύσις τῇ μὲν ὅτι ψευδής, τῇ δὲ ὅτι οὐ συμπεραίνεται, ψευδὴς μὲν, ᾗ ἁπλῶς λαμβάνει τὸ ὂν λέγεσθαι, λεγομένου πολλαχῶς, ἀσυμπέραντος δὲ, ὅτι, εἰ μόνα τὰ λευκὰ ληφθείη, σημαίνοντος ἓν τοῦ λευκοῦ, οὐθὲν ἧττον πολλὰ τὰ λευκὰ καὶ οὐχ ἕν. οὔτε γὰρ τῇ συνεχείᾳ ἓν ἔσται, οὔτε τῷ λόγῳ.

die *στέρησις*, die Verneinung, in ihr aufgehoben, — aus dem *ἄμουσος ἄνθρωπος*, wird der *μουσικός*, — die Hyle selbst, das zum Sein Befähigte, wird nicht aufgehoben, sondern ist unvergänglich und ungeworden. So stellt also Aristoteles dem absoluten Nichtsein der Gegner, sei es vor der Weltschöpfung, sei es in den einzelnen Sinneswahrnehmungen, neben dem Sein der Ideeen das potenzielle Sein gegenüber. Aristoteles fügt hinzu, dass Plato (oder dessen Schule), indem er den falschen Satz, das absolute Nichtsein, aufstellt, behaupte, auch die Geometer machten es so, sie nehmen an, die nicht fusslange Linie sei fusslang. Dem widerspricht Aristoteles und sagt, dass die Geometer nicht das Falsche als Hypothese annähmen, denn der falsche Satz sei in dem Syllogismus nicht Prämisse. Dazu bemerkt der Scholiast: es wird nicht die gezeichnete Linie in dem Schlusssatz und der Beweisführung angenommen, sondern die gedachte. Dies ist wirklich die Bedeutung der Worte des Aristoteles. Vergl. Anal. poster. 1. 10. p. 76. b. 39. ff. *οὐδ' ὁ γεωμέτρης ψευδῆ ὑποτίθεται, ὥσπερ τινὲς ἔφασαν, λέγοντες, ὡς οὐ δεῖ τῷ ψεύδει χρῆσθαι, τὸν δὲ γεωμέτρην ψεύδεσθαι λέγοντα ποδιαίαν τὴν οὐ ποδιαίαν ἢ εὐθεῖαν τὴν γεγραμμένην οὐκ εὐθεῖαν οὖσαν. ὁ δὲ γεωμέτρης οὐδὲν συμπεραίνεται τῷ τήνδε εἶναι γραμμὴν, ἣν αὐτὸς ἔφθεγκται, ἀλλὰ τὰ διὰ τούτων δηλούμενα.* (Vergl. dazu das Schol. des Joh. Philop.). Von anderer Art sind die Pseudographemata in der Geometrie, welche Aristoteles Top. 1. 1. p. 101. a. 9. ff. 8. 1. p. 153. a. 1. ff. Soph. Elench. 11. p. 171. b. 12. ff. erwähnt, wohl hauptsächlich in sofern, als dieselben absichtlich falsch gezeichnet wurden; (vergl. die erste Stelle und dazu des Schol. des Alex. Aphrod.). Demnach könnten die Worte des Porphyrius bedeuten: die Hypothesen in der Geometrie könnten an und für sich bestehen, ohne Rücksicht auf die gezeichnete Figur. Vielleicht hat aber derselbe in diesem Satze eine andere Stelle der Metaphysik im Auge. 11. 3. p. 1078. a. 17. findet sich derselbe Hinweis auf die Geometrie: *ὥστε εἴ τις θέμενος κεχωρισμένα τῶν συμβεβηκότων σκοπεῖ τι περὶ τούτων, ᾗ τοιαῦτα, οὐθὲν διὰ τοῦτο ψεῦδος ψεύσεται, ὥσπερ οὐδ' ὅταν ἐν τῇ γῇ γράφῃ καὶ τὴν ποδιαίαν φῇ μὴ ποδιαίαν· οὐ γὰρ ἐν ταῖς προτάσεσι τὸ ψεῦδος.* In diesem Kapitel prüft Aristoteles die pythagoreische Lehre von den Zahlen als von den Körpern getrennten Gründen des Seins. Er kommt zu dem Resultat, dass die Zahlenverhältnisse weder von den Einzeldingen und dem Sinnlichen getrennt in einer besondern Welt existieren, noch auch als eine besondere Natur in den Dingen selbst, sondern dass sie durch Abstraktion *(ἀφαίρεσις)* entstanden sind. Dennoch kann man sich im wissenschaftlichen Verfahren dieselben getrennt denken und behandeln. Er sagt: *πολλὰ συμβέβηκε καθ' ἑαυτὰ τοῖς πράγμασιν*: in den Dingen dieser Welt vereinigt sich so vieles, dass man dieselben in mancher Hinsicht zum Gegenstande der Forschung machen kann. So kann man, indem man von dem Wesen bewegter Gegenstände absieht, die Gesetze der Bewegung zu erforschen suchen, man kann aber auch von der Bewegung bewegter Körper absehen, und dieselben untersuchen, in sofern dieselben Körper sind und Flächen und Linieen darbieten, denn die Wissenschaften handeln darüber, wovon sie Wissenschaften sind, ohne sich um das zu kümmern, was die behandelten Gegenstände neben der Materie der betreffenden Wissenschaft der Forschung darbieten. So sind viele Wissenschaften entstanden, die sich nicht mit dem Wesen der

Dinge befassen, die nicht fragen: *was* ist das Ding? sondern mit den den Dingen eigentümlichen Accidenzien *(ἴδια πάθη)*, so die Optik, die sich nicht mit der Sehkraft als solcher beschäftigt, sondern mit den Linieen der Perspektive, die Harmonielehre, die sich mit den Zahlen der Schwingungen der tönenden Körper beschäftigt. So hat es die Geometrie, wenn sie den Menschen zum Gegenstande ihrer Forschungen macht, nicht mit demselben als Menschen zu thuen — das gehörte in die Anthropologie — sondern sie fasst ihn auf, insofern er Körper ist *(ᾗ στερεόν)*. Dann fährt er fort: *Ἃ γὰρ κἂν, εἰ μή που ἦν ἀδιαίρετος, ὑπῆρχεν αὐτῷ, δῆλον ὅτι καὶ ἄνευ τούτων ἐνδέχεται αὐτῷ ὑπάρχειν τὸ δυνατόν. ὥστε διὰ τοῦτο ὀρθῶς οἱ γεωμέτραι λέγουσιν καὶ περὶ ὄντων διαλέγονται καὶ ὄντα ἐστίν· διττὸν γὰρ τὸ ὄν, τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ, τὸ δ' ὑλικῶς.* Die Geometer können also, obschon die Gegenstände ihrer Forschung sich in den sinnlichen Dingen befinden, dieselben theoretisch von jenen trennen und für sich betrachten, sie reden dann über Seiendes, freilich ist dieses Sein nur ein potenzielles oder hylisches Sein. Dieses ist durchaus der Lehre des Aristoteles gemäss, und wenn er Met. 11. 8. p. 1073. b. 3. ff. behauptet, dass die Astrologie (Astronomie) allein von den mathematischen Wissenschaften eine Lehre über ein zwar sinnliches, aber ewiges Sein aufstelle, die übrigen, wie die Arithmetik und Geometrie, über kein Sein handeln, so sind diese Worte durch jene zu modificieren. Dass aber die Flächen, Linieen und Punkte, mit welchen es die Geometrie zu thuen hat, zum hylischen Sein gehören, kann man erkennen aus der Lehre des Stagiriten vom Menschen, nach welcher der Körper des Menschen die Hyle, die Seele das Eidos, Körper und Seele das Syntheton oder das *ἐνεργείᾳ ὄν* ist. *So können also die geometrischen Lehren an und für sich Geltung haben, denn sie handeln über ein Sein, welches sich an den sinnlichen Dingen befindet, wenn auch nur über ein hylisches Sein, während die reine Negation*) Platos als Erklärung der sinnlichen Welt nicht zulässig ist.* In dieser Weise scheint mir Porphyrius den Einwurf des Aristoteles aufgefasst zu haben. Eine Schwierigkeit könnte nur in dem Umstande liegen, dass in der uns vorliegenden Bearbeitung der Metaphysik die beiden Stellen soweit aus einander liegen. Dies letztere kann aber seinen Grund haben in der Anschauung des Porphyrius, der diese wichtige Untersuchung den Worten des Aristoteles glaubte zu Grunde legen zu müssen, zumal da sich der Hinweis auf das Verfahren der Geometrie in ihren Beweisen an beiden Stellen findet.

---

*) Vergleiche noch über den Unterschied zwischen Hyle und Negation Phys. 1. 9. p. 192. a. 3. ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι *κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην*, τὴν δὲ στέρησιν *καθ' αὑτήν*, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ *οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς.* Die Hyle des Aristoteles ist gewissermassen ein Wesen, kann also für sich bestehen, die reine Negation aber nicht; die Hyle ist aber ein Wesen, weil sie nur accidenziell verneint, — sie ist nicht dieses und jenes — nicht aber sich selbst. Damit steht nicht im Widerspruch Met. 6. 10. p. 1035. a. 8. τὸ ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον, denn das Hylische kommt als Hyle nur in dem Ganzen vor, dessen Hyle es ist, während es ohne Hyle des Ganzen zu sein, auch an und für sich gedacht werden kann. So kommt das Erz als Hyle der Bildsäule nur in Verbindung mit dem Eidos in dem Ganzen zur Erscheinung, aber als potenzielle Bildsäule, als Erz hingegen ἐνεργείᾳ ὄν, kommt es auch an und für sich vor.

Die Philosophie des Plato und des Aristoteles ist aber dem Porphyrius im Grunde genommen dieselbe. Dass nach seiner Ansicht auch die Lehre des Aristoteles in betreff der Hyle dieselbe wie die des Plato gewesen sei, bezeugt auch Simplicius in dem Scholion zu Aristot. Phys. 1. 7. p. 191. a. 7.: Porphyrius habe in dem zweiten Buche über die Hyle, indem er sich auf das Zeugnis des Moderatus berief, geschrieben, die erste Hyle sei nach Plato und Aristoteles ein qualitätloser Körper, eine Ansicht, die von den Pythagoreern ausgegangen sei. Auch bemerkt Simplicius zu Aristot. Phys. 1. 3. p. 187. a. 1. (*ἔνιοι δ' ἐνέδοσαν τοῖς λόγοις ἀμφοτέροις, τῷ μὲν ὅτι πάντα ἕν, εἰ τὸ ὂν ἓν σημαίνει, ὅτι ἔστι τὸ μὴ ὄν*), dass Porphyrius es richtig wahrgenommen habe, dass Plato nicht das unbedingte Nichtsein eingeführt habe, sondern dass er im Sophisten (240) das gewordene Sein ein Nichtsein genannt habe, dasjenige, von dem er im Timäus sage: *καὶ τί τὸ γιγνόμενον μέν, ὂν δὲ οὐδέποτε.* (27. d.). Was die *ὑπόνοια* des Platon in bezug auf die Materie gewesen sei, ist schwer zu ermitteln. Gehen ja noch jetzt die Ansichten der massgebenden Personen darüber auseinander: während Ritter in Übereinstimmung mit Aristoteles annimmt, dass Plato unter derselben allein den Raum verstanden habe, glauben Zeller und Schwegler, dass die Materie Platos ein positiv raumerfüllendes Substrat sei. Man kann sich auch leicht erklären, wie Porphyrius zu der von ihm gegebenen Erklärung der Lehre Platos gekommen ist, nach welcher im Timäus nur von der Leitung einer schon bestehenden Körperwelt die Rede sei. Sowohl die Darstellung im Timäus, als besonders der im „Staatsmann" erzählte Mythus konnte leicht zu der Annahme führen, dass man sich nach Plato eine aus Idee und Hyle gebildete Welt denken könne, welche aber der Leitung eines höheren Wesens entbehre und den eigenen ungeordneten Impulsen folge. Nach Aristoteles aber ist die Bewegung zwischen dynamischem und wirklichem Sein eine ewige, veranlasst durch den ersten Beweggrund des All, und so darf man sich hier den Zustand nicht denken, der eintreten würde, wenn die Gottheit einmal aufhören würde zu bewegen. Aus dem letzten Teile des Fragmentes werden wir übrigens sehen, dass in Bezug auf die Hyle Porphyrius selbst, abweichend von dem oben Gesagten, die Ansicht gehabt hat, welche Aristoteles dem Plato beilegt, dass dieselbe das absolute Nichts sei.

In diesem sog. vierten Kapitel zeigt Porphyrius nach Proklus, wie der göttliche Geist durch sein blosses Sein die Weltbildung vollzog. Dies wird nun im folgenden weniger bewiesen, als in verschiedenen Gleichnissen anschaulich gemacht. Man kann von vorn herein bemerken, dass man hier in der Sache und in den Beweisen vollständig die Lehre und Art der neuplatonischen Philosophie findet. Schon dort, wo Porphyrius verschiedene Stellen aus Platos Schriften zur Begründung seiner Ansicht benutzte, sah man, wie er sich bemühte, die neuplatonische Einheit, ein höchstes auch die Hyle umfassendes Princip, entgegen der dortigen Absicht Platos aus dessen Ausführungen zu beweisen. Auch die an unserer Stelle vorgetragene Lehre stellt diese Einheit und Unbeweglichkeit des höchsten Wesens dar. Wenn er sagt, dass der göttliche Geist durch sein blosses Sein die Schöpfung vollzog, und am Ende des Fragmentes, dass der Schöpfer des All ewig in sich selbst verbleibend dasselbe in das Dasein führte, so ist das die Lehre

Plotins. Spricht ja dieser, um die Einheit des höchsten Wesens zu wahren, diesem das Wollen, das Denken, die Bewegung, die Einsicht sowohl seiner selbst, als eines andern ab; ja sogar das Zusammensein mit sich selbst darf man ihm nicht beilegen, will man seine Einheit wahren. (*οὐδὲ τὸ συνεῖναι δεῖ προσάπτειν, ἵνα τηρῇς τὸ ἕν. ἀλλὰ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ συνεῖναι ἀφαιρεῖν καὶ ἑαυτοῦ νόησιν καὶ τῶν ἄλλων* Enn. 6. 9.). Auch, wenn wir ihn die Ursache nennen, sprechen wir nicht eines von seinen Accidenzien aus, sondern von den unseren, weil wir etwas von ihm haben, während jener in sich ist. (Enn. 6. 9. 3.). Selbst der letzte der übersinnlichen Ausflüsse, die Seele sendet nur ihr äusserstes Vermögen in die Welt und ordnet dieses All durch unthätiges Vermögen (*ἀπράγμονι δυνάμει* Enn. 4. 8. 2.). Wenn ferner Porphyrius sagt, dass der schöpferische Logos das All in das Dasein rufen konnte, ohne der Hyle zu bedürfen, so ist dieser Satz in der Lehre von der Emanation begründet, nach welcher die Hyle durch Trennung der niedern Principien von den höheren erst entstand. Diese Lehre lehnt sich wohl an die Lehre Platos von den Elementen der Ideeen an, wie sie uns Aristoteles überliefert hat. (Vergl. Met. 1. 6. p. 987. b. 20. ff. p. 988. a. 7. ff. Phys. 3. 4. p. 203. a. 15 ff.) Ein anderes Fragment bei Proklus giebt uns über diese Ansicht des Porphyrius weitern Aufschluss. Zu Platos Timäus 31. a. „Es giebt nur eine Welt, wenn sie nach dem Urbilde geschaffen sein soll", bemerkt Proklus 133. f. *Ὁ μὲν οὖν φιλόσοφος Πορφύριος ὑπὲρ τούτων διαγωνιζόμενος ἀεὶ τὰ εἴδη προϊόντα φησὶν εἰς πλῆθος ὑποφέρεσθαι καὶ διαίρεσιν καὶ χωρεῖν εἰς ὄγκον καὶ μερισμὸν παντοῖον. διὸ τὴν νοητὴν οὐσίαν προϊοῦσαν εἰς τὸν κόσμον ἀπολῆξαι κατὰ τὸ διῃρημένον καὶ παχὺ καὶ ἔνυλον πλῆθος, ἡνωμένον ἄνω καὶ ἀμερὲς ὂν καὶ μοναδικόν. τῷ μὲν οὖν νοητῷ παντὶ οὐκ ἄλλο ἐχορήγει τὴν ὕλην· αὐτὸ γὰρ αὐτὴν ὑφίστη, τοσαύτην οὖν ὑπέστησεν, ὅσην ἐδύνατο καταλαβεῖν. τῷ αὐτοανθρώπῳ δὲ τὴν ὕλην ἐχορήγει τοῦτο τὸ πᾶν· διὸ πλεῖον ἡ ὕλη ἑνός. ὁ μὲν οὖν κόσμος εἷς ἀφ' ἑνὸς καὶ ὅλος ἀφ' ὅλου, ὁ δὲ ἄνθρωπος πολὺς ὑφ' ἑνὸς τοῦ κόσμου χορηγοῦντος τὴν ὕλην.* (Die folgenden Ausführungen des Commentators sind für unsern Zweck unwesentlich.) Je mehr die Ideeen sich von dem Ersten entfernen, desto mehr werden sie geschwächt zur Vielheit und Unterschiedlichkeit, gehen über in das Materielle und in allerlei Teilung. Das intellegible Sein endigt in die Welt fortschreitend, als differencierte, ausgedehnte, materielle Menge, während diese oben, — im Geiste und in der Seele, — geeinigt, unteilbar, einheitlich war.*) (Dem *διῃρημένον* steht das *ἡνωμένον*, dem *παχὺ* das *ἀμερές*, dem *ἔνυλον* das *μοναδικόν* gegenüber.) Die Welt ist nach dem Vorbilde — nach Prophyrius dem Geiste, — noch ein Ganzes und eine Einheit, alles Übrige aber in derselben eine Vielheit. Dem wahren Sein, dem Einen Unkörperlichen, steht als stets weniger seiend die Vielheit und die Masse gegenüber. Daher ist schon in dem zweiten übersinnlichen Princip, dem Geiste, Hyle, nicht allein, weil es sich vom Ersten, dem durchaus Aylon, getrennt hat, sondern auch, weil

---

*) Wenn er weiter sagt, dass das intellegible Sein selbst die Hyle substantiierte, dass aber für den Urmenschen die Welt die Hyle lieferte, so ist das wieder neuplatonische Lehre, nach welcher die immateriellen Principien mit der Seele ihren Abschluss finden und weiter hin nur die blind schaffende Natur thätig ist.

er Vorbild des aus Hyle und Idee zusammengesetzten Kosmos ist. (Enn. 2. 4. 4. *ἔτι, εἰ κόσμος νοητός ἐστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κἀκεῖ δεῖ ὕλην εἶναι.*) So ist also die Hyle nach der neuplatonischen Lehre die Entfernung von dem Einen Urgrunde des Seins, die Vervielfältigung, und dadurch hervorgerufene Unterschiedlichkeit in den Dingen, sie besteht in der Menge und Teilung: die *ὑλότης* ist gleich dem *πλῆθος* und der *διαίρεσις*. Wenn man nun bedenkt, dass die Ausflüsse aus dem Einen durch das Zweite und Dritte bis in die Welt stattfinden müssen, so ist die an unserer Stelle ausgesprochene Meinung des Porphyrius klar ersichtlich, wie der Geist durch sein blosses Sein die Welt in das Dasein führte und der Hyle nicht bedarf (vergl. noch Proklus 91. f.), und wie nicht nur das Eine, sondern auch der Geist und die Seele bei der schöpferischen Thätigkeit in sich selbst verbleiben. Die Hyle ist nach Plotin und seinen Nachfolgern das absolute Nichtsein (vergl. Enn. 3. 6. 7. *μὴ ὂν δ' ἂν εἰκότως λέγοιτο, καὶ οὐχ ὥσπερ κίνησις μὴ ὄν, ἢ στάσις μὴ ὄν, ἀλλ' ἀληθινῶς μὴ ὄν*). Man findet also hier den Begriff der Hyle den Aristoteles in der oben besprochenen Stelle bekämpft. Entgegen der Ueberlieferung des Simplicius aus der Schrift des Porphyrius über die Hyle, (Porphyrius will ja mit Plato nnd Aristoteles übereinstimmen), hält der Neuplatonismus dieselbe für etwas Unkörperliches (vergl. Enn. 3. 66.) Sie ist das letzte Eidos (Enn. 5. 8. 7; vielleicht nach Tim. 49. a. *χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος*). Wie von einem Lichte nach allen Seiten Strahlen ausgehen, welche die Finsternis erleuchten, so strahlt das Erste, das Zweite u. s. w. aus (*ἐκλάμπει*). Die Hyle ist gleichsam nur der Hintergrund, um die Wirkungen des Übersinnlichen zu zeigen, und darin besteht die höchste Macht desselben, dass es auch das Böse zum Schönen benutzen kann. (Enn. 3. 2. 5.) Eine solche Hyle bietet natürlich dem Wirken des Übersinnlichen, der Zuführung der Ideeen kein Hindernis, sie wird von dem Übersinnlichen beherrscht, wie die Finsternis von den Strahlen des Lichtes durchdrungen wird. Wenn Porphyrius behauptet, dass die Künstler durch den Gebrauch ihrer Werkzeuge nicht das Eidos in ihre Materie einführen, sondern nur die Untauglichkeit zur Aufnahme der Idee beseitigen, diese aber dann zeitlos von der Kunst der Materie zu teil wird, so ist das dieselbe Ansicht, die er oben 120. b. gegen Plutarch und Attikus ausgesprochen hat, dass, wenn die Hyle geeignet sei, den weltschöpferischen Logos aufzunehmen, sie dann überhaupt nicht mehr ungeordnet, sondern schon geordnet sei. Es scheint, als wenn dieses Gleichnis ursprünglich von den Gegnern benutzt worden sei, und Porphyrius versuche, den von diesen gemachten Einwurf zu beseitigen, indem er sagt, der weltschöpferische Logos beherrsche die Materie ganz, der künstlerische nicht ganz. Wenn ferner Porphyrius in dem zweiten Beispiele Gemütsbewegungen, wie Scham und Furcht, sowie Äusserungen dieser Bewegungen, wie Röte des Antlitzes und Blässe des Körpers, in Folge von Vorstellungen der Phantasie mit den Erscheinungen der Sinneswelt auf Eine Stufe stellt, so ist dies wiederum dem reinen Idealismus der neuplatonischen Lehre gemäss, nach welchem alle Dinge dieser Welt Scheinbilder und nicht wahr sind (Enn. 2. 6. 1.). Die grössten Ereignisse im Völkerleben muss man anschauen, wie die Vorgänge im Theater; denn hier bei allen Schicksalen des Lebens jammert nicht die innere Seele, sondern der äussere Schatten des

Körpers. (Enn. 3. 2. 15.) Das wahre Sein ist masselos (ἄογκος 6. 4. 6.) Vergl. noch Enn. 6. 7. 7. ὥστε εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις.

Das dritte Beispiel führt uns zu dem Glauben jener Zeit bezüglich der Wirkungen der Theurgie. Der Glaube an die Einflüsse von Dämonen und andern übersinnlichen Kräften beherrschte das ganze Altertum und wurde in jener Zeit des absterbenden Heidentumes besonders mächtig. Die Philosophie jener Zeit musste notgedrungen jenem Aberglauben eine, wenn auch scheinbare, wissenschaftliche Begründung geben, und Plotin sowohl wie Porphyrius haben dem Drange ihrer Zeit nachgegeben, wenn auch nicht in dem Masse wie ihre Nachfolger. Schon das Schauen des Einen, welches als das höchste Glück in der neuplatonischen Philosophie angesehen wurde, führte zu dem Glauben an die verschiedensten Visionen. Über die Dämonen spricht Porphyrius öfter in seinen Schriften, auch an verschiedenen Stellen des Kommentars zum Timäus, (vergl. Prokl. 24. c; d; 45. b; 54. a. und besonders im zweiten Buche über die „Enthaltung vom Fleische"). Doch bemerkt er selbst an unserer Stelle, dass diese Erscheinungen stattfinden κατὰ τοὺς θεολόγους, d. h. dass er diese Meinung dem Volksglauben entnommen, ohne dass es grade nötig ist, sie mit seiner Philosophie in engeren Zusammenhang zu bringen. Auch ist ja aus dem sog. 3. Kapitel des Fragmentes (Prokl. 130. a.) ersichtlich, wie Porphyrius die einzelnen Gottheiten der alten Welt aufgefasst wissen will, wie er ja in der Schrift über die Götterbilder diese Meinung auch schon den alten Theologen zuschieb. Hauptsächlich die Rücksicht auf die vaterländische Sitte, welche zu ehren ihm Pflicht war, lässt ihn ausser dem höchsten Gott noch andere Götter und Dämonen verehren (ad Marc. 18.) Dort aber, wo die religiösen Gebräuche seiner Zeit den Ansichten des Philosophen von dem, was sittlich sei, widersprechen, verwirft er auch diese, wie seine Lehre gegen die Tieropfer beweist. In dem Briefe an den Ägypter Anebos spricht er sich auch gegen den Glauben an die Erscheinungen der Dämonen aus. Eben dieser Widerspruch gegen den Glauben an die Theurgie hat den Porphyrius um das Ansehen gebracht, welches er als Schüler des Plotin, als Herausgeber von dessen Werken, durch seine in den verschiedensten Werken kundgegebene gelehrte Bildung besass, und dem Glauben seiner Zeit und Schule hat sicherlich die Schrift des unbekannten Verfassers über die Mysterien der Ägypter mehr entsprochen, in welcher der Versuch gemacht wird, die Zweifel des Porphyrius zu beseitigen.

Da nun der Demiurg mächtiger ist als das in der Kunst wirkende Eidos, als die Vorstellungskraft der einzelnen Seelen und die Wirksamkeit der Dämonen, so, meint Porphyrius, brauche man sich nicht zu wundern, dass der Demiurg — nach Porphyrius die Weltseele — dadurch dass er das All dachte, also sich dem höheren Princip, dem Geiste zuwandte, der Sinneswelt Substantialität verlieh, indem er immateriell das Materielle, ohne Berührung das Berührbare, ohne sich zu teilen das räumlich Ausgedehnte ausspannte. (Vergl. die 6. der sog. Sentenzen).

Das letzte Beispiel beruht in seinen Einzelheiten auf Aristoteles Naturgesch. der Tiere. Schon die Einteilung, die Porphyrius 120. e. macht, — ταῦτα γὰρ πάντα, τάτε

ὁμοιομερῆ καὶ τὰ ἐξ αὐτῶν πως — ist nach Aristoteles a. a. O. 1. 1. *Τῶν ἐν τοῖς ζώοις μορίων τὰ μὲν ἀσύνθετα, ὅσα διαιρεῖται εἰς ὁμοιομερῆ, οἷον σάρκες ἐς σάρκας, τὰ δὲ σύνθετα, ὅσα εἰς ἀνομοιομερῆ, οἷον ἡ χεὶρ οὐκ εἰς χεῖρας διαιρεῖται οὐδὲ τὸ πρόσωπον εἰς πρόσωπα.* (Vergl. „Üb. die Zeug." 1. 1. p. 115. a. 9. *καὶ ὕλη τοῖς ζῴοις τά μέρη, παντὶ μὲν τῷ ὅλῳ τα ἀνομοιομερῆ, τοῖς δ' ἀνομοιομερέσι τὰ ὁμοιομερῆ,* das. 1. 18. p. 722. a. 28. *σύγκειται γὰρ ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν τὰ ἀνομοιομερῆ* u. ö.) Die meisten der angeführten Bestandteile des Körpers gehören zu den aus ähnlichen Teilen zusammengesetzten, mit Ausnahme der Lungen und der Leber, welche erwähnt werden Nat. d. Tiere 1. 17. Die Besprechung der *ὁμοιομερῆ* beginnt 3. 2. p. 511. b. 1. Über die Knochen 3. 7. p. 516. und über den Unterschied, den Porphyrius macht, das. 20. p. 521. b. 11., über die Nägel das. 9., die Haare 10., das Blut 19. bes. p. 520. b. 23., über Schleim und Galle 2., das Mark 20. bes. p. 521. b. 10. f., das Fett 17., die Sehnen 5. bes. p. 515. a. 31. f., die Häutchen 13. (Unterschied zwischen *δέρμα* und *ὑμήν*; das *ἐξηπλωμένος* ist zu erklären nach p. 519. a. 32. f. *περὶ ἕκαστον δὲ τῶν ὀστῶν καὶ περὶ ἕκαστον τῶν σπλάγχνων ὁ ὑμήν ἐστιν,* vergl. Sext. Emp. adu. rhet. 7. *ἐξάπλωσις καὶ ἔκτασις τῶν δακτύλων.*) Auch die Werte *μᾶλλον δὲ κ. τ. λ.* bis *πανταχοῦ ὄντες* beruhen wohl auf Aristoteles „Üb. die Zeug." 1. 19. p. 726. b. 15. ff., 22. p. 730. b. 10. ff., 2. 4. p. 738. b. 20. ff., p. 740. b. 24. ff.